

# **La représentation de l'espace de la société traditionnelle**

*Les mondes renversés*

Collection *Connaissance des hommes*  
dirigée par Olivier Leservoisier

**Dernières parutions**

- Albert de SURGY, *Nature et fonction des fétiches en Afrique Noire*, 1994.  
Marie-Christine ANEST, *Zoophilie, homosexualité, rites de passage et initiation masculine dans la Grèce contemporaine*, 1994.  
Philippe GESLIN, *Ethnologie des techniques. Architecture cérémonielle Papago au Mexique*, 1994.  
Suzanne LALLEMAND, *Adoption et mariage. Les Kotokoli du centre du Togo*, 1994.  
Olivier LESERVOISIER, *La question foncière en Mauritanie. Terres et pouvoir dans la région du Gorgol*, 1994.  
Xavier PÉRON, *L'occidentalisation des Massai du Kenya*, 1995.  
Albert de SURGY, *La voie des fétiches*, 1995.  
Paulette ROULON-DOKO, *Conception de l'espace et du temps chez les Gbaya de Centrafrique*, 1996.  
René BUREAU, *Bokaye ! Essai sur le Buriti fang du Gabon*, 1996.  
Albert de SURGY (dir.), *Religion et pratiques de puissance*, 1997.  
Eliza PEIZZARI, *Possession et thérapie dans la corne de l'Afrique*, 1997.  
Paulette ROULON-DOKO, *Chasse, cueillette et culture chez les Gbaya de Centrafrique*, 1997.  
Sélim ABOU, *Liban déraciné*, 1998.  
Laurent BAZIN, *Entreprise, politique, parenté*, 1998.  
Carmen BERNARD, *La solitude des Renaissants*, 1998.

Radu Dragan

# La représentation de l'espace de la société traditionnelle

*Les mondes renversés*

Préface par Michel Meslin

**L'Harmattan**  
5-7, rue de l'École Polytechnique  
75005 Paris - FRANCE

**L'Harmattan Inc.**  
55, rue Saint-Jacques  
Montréal (Qc) - CANADA H2Y 1K9



# TABLE DES MATIERES

<b>PREFACE</b> par Michel Meslin .....	7
<b>INTRODUCTION</b> .....	9

## PREMIERE PARTIE

### L'ESPACE DE CE MONDE

<b>CHAPITRE I : LA FONDATION ET LE SACRIFICE</b> .....	17
--	----

Les piliers du monde. La fondation du village. Le bâton fleuri. La chasse de la fiancée. Le vieillard fondateur. Le serpent, le lait et le seuil. La victime et la monnaie. La maison et l'Année-Cercle. Un système d'inversions. L'espace habité et l'altérité.

<b>CHAPITRE II : LA LIMITE</b> .....	89
--------------------------------------	----

Forêts et lieux déserts. Le tracé de la frontière. Les arpenteurs.

<b>CHAPITRE III : SYSTEMES DE DIVISION DU TERRITOIRE</b> .....	113
--	-----

Les terres rectangulaires. L'âme, le sang, le sol. L'organisation dualiste du territoire.

<b>CHAPITRE IV : BRECHES DANS L'ESPACE HABITE</b> .....	151
---	-----

Lieux de passage entre les mondes. Le village des morts.

## DEUXIEME PARTIE

### L'ESPACE DE L'AUTRE MONDE

<b>CHAPITRE V : LE TROISIEME LIEU</b> .....	183
---	-----

Voyages imaginaires. L'errance des âmes. Un Purgatoire en puissance.

<b>CHAPITRE VI : LA LONGUE MARCHÉ DANS L'AU-DELA</b> .....	217
--	-----

L'eau des morts. Les deux voies de l'au-delà.

**CHAPITRE VII : UN ESPACE SANS DIMENSION ..... 245**

Ponts étroits et sentiers difficiles. Le pont en toile. Les douanes du ciel. La maison de l'âme au Paradis.

**TROISIEME PARTIE**

**LA GENESE DE LA NOTION D'ESPACE**

**CHAPITRE VIII : LE MODELE DU CORPS..... 281**

L'altérité du dedans. Rapports d'exclusion entre semblables. Les ouvertures du corps. Le corps, un opérateur logique.

**CHAPITRE IX : LE PREMIER SYSTEME DE CLASSIFICATION .. 317**

Pourquoi la droite. Deux et trois dimensions. L'espace topologique.

**POSTFACE par Paul Henri Stahl ..... 343**

**BIBLIOGRAPHIE ..... 345**

**INDEX DES NOMS D'AUTEURS ..... 361**

**INDEX THEMATIQUE ..... 365**

## PREFACE

L'ouvrage de Radu Dragan repose d'abord sur une enquête approfondie des représentations de l'espace dans des villages de Valachie (Roumanie). Il constitue un apport important à notre connaissance anthropologique des sociétés traditionnelles du sud-est de l'Europe.

L'auteur ne cache pas les difficultés rencontrées au cours de l'enquête ; elles sont avant tout d'ordre intellectuel : bien que l'espace soit quotidiennement vécu et utilisé, la réflexion sur sa nature et sur sa fonction sociale ne s'établit pas selon les mêmes règles dans l'empirisme d'une pratique populaire et dans la démarche de l'observation ethnographique. Beaucoup d'anciennes croyances ont été effacées, oubliées ; certains rites sont parfois reniés par les villageois eux-mêmes qui veulent ainsi montrer naïvement leur modernité. L'auteur a donc bien senti la nécessité de compléter l'enquête de terrain par une très solide érudition bibliographique concernant les traditions populaires roumaines déjà recueillies, ainsi que par des analyses théoriques portant sur les différentes représentations de l'espace, d'où la perspective comparatiste qui sous-tend, avec justesse et modération, ce livre.

La première partie nous livre de pertinentes réflexions sur les pratiques de fondation du village et sur la fonction du sacrifice. Le souvenir des ancêtres-fondateurs de ces communautés villageoises fonde un système de parenté plus ou moins fictif mais qui sous-tend l'organisation et la propriété du sol, à tel point que le vieillard devient une portion de l'espace, l'ancêtre une unité de mesure du sol cultivé. L'examen de l'organisation des villages roumains, à travers des centaines d'actes des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, « villages à moitiés », suscite la question de savoir s'il existait des systèmes dualistes en Europe orientale. L'auteur montre qu'il ne s'agit pas, ou moins, d'une opposition entre une nature sauvage et l'espace cultivé, que d'une opposition entre une collectivité (moi/nous) et l'autre. Il s'agit, en fait, de l'altérité d'un espace qui reste étranger à l'homme tant que ce dernier n'en a pas pris possession.

Mais l'espace n'est pas le lieu de parcours ni la propriété des seuls vivants. A travers les contes, les chants rituels, les histoires merveilleuses, R. Dragan nous introduit dans l'espace de l'autre monde, celui de l'imaginaire et des croyances en l'au-delà. Avec une grande finesse, il analyse ces croyances relatives au Purgatoire, qui devient au cours de l'histoire moins un lieu qu'une forme différente et provisoire de durée, ainsi que celles qui se rapportent au Paradis.

Un tel ensemble de matériaux rassemblés et comparés avec une méthode juste et critique pose le problème suivant : la convergence, les similitudes de certaines représentations induisent-elles une universalité de la conception humaine de l'espace ? Comment intégrer les différences culturelles et sociologiques ? Il est donc nécessaire de s'interroger sur la genèse de la notion même d'espace. En des pages pleines d'intérêt, R. Dragan analyse le modèle du corps humain ; il montre combien celui-ci est le lieu obligé des rapports de l'homme et du monde. Rappelant l'analyse jadis menée par R. Hertz sur le primat de la main droite, il souligne combien le problème sous-jacent est celui de l'inné et/ou de l'acquis dans la perception de l'espace, de son ancrage éventuel dans la nature même de l'esprit humain et de l'importance des modifications apportées par la culture.

Un livre riche, solidement étayé par une connaissance précise des traditions populaires, et qui conduit son lecteur à une réflexion théorique sur la pratique anthropologique. Il faut louer l'auteur de cette réussite et l'en remercier.

Michel MESLIN

Professeur d'Histoire comparée des Religions  
et d'Anthropologie religieuse, à la Sorbonne

## INTRODUCTION

Le sujet de ce livre est la représentation de l'espace de la société traditionnelle. Parce que l'on a donné au terme « tradition » toutes sortes d'interprétations abusives, il faut préciser d'emblée que, par « société traditionnelle », on entendra une certaine forme de société paysanne disposant d'une manière de manipuler les concepts différente de celle de la société moderne. Il me semble en effet que c'est celle-ci, et non le savoir technologique, qui est plus pertinente, du point de vue anthropologique, et plus apte à rendre compte de sa spécificité. Je donnerai ici un seul exemple, dont l'argumentation formera la trame même de notre analyse de l'espace.

Pour de nombreuses sociétés, le monde est constitué de deux moitiés, le monde des vivants et le monde des morts. Ils forment un système spatial complexe, orienté et polarisé. Ces deux moitiés communiquent, et il faut assurer le réglage de cet échange permanent. Quelquefois, les moitiés apparaissent renversées comme dans un miroir. Or, il arrive qu'au cours de l'histoire, et pour des motifs que l'on n'a pas à analyser ici, ce concept subisse des glissements de sens, souvent insaisissables, mais qui aboutissent parfois à des changements majeurs. C'est le cas de l'apparition de l'entre-deux du Purgatoire dans l'imaginaire de l'Occident. De nos jours, on assiste à un autre bouleversement : la disparition de l'au-delà même. Cela entraîne une mise en face-à-face de deux moitiés, cette fois-ci irréconciliables, entre lesquelles toute communication paraît désormais exclue : le monde et le néant. Il est significatif que ce système reste, malgré tout, dualiste, mais il n'est plus celui de la société traditionnelle, dont la raison même était constituée par le principe de l'échange. Au-delà de la terminologie de Mauss, il faut voir dans la communication entre les mondes un principe structurant autour duquel s'articulait tout un système qui n'était pas purement spatial et qui réglait toute la vie de la société.

Ce sont ces considérations qui m'ont paru imposer la structure de ce livre, dont les éléments les plus significatifs ont été fournis par l'analyse de la société roumaine traditionnelle. La première partie est

une analyse de l'espace de « ce monde » (les guillemets sont nécessaires pour souligner que, même si la distinction entre les deux mondes est très claire dans l'esprit des villageois, la continuité entre les deux est, pour eux, beaucoup plus importante qu'on ne se l'imagine d'habitude : les deux moitiés continuent à former un tout, et c'est seulement notre logique simplificatrice qui nous empêche désormais de saisir sa subtile dialectique). Après un bref passage en revue du mythe de création qui a fourni des éléments importants au système des deux mondes, s'ensuit une analyse de l'espace de « ce monde-ci » : le territoire et la maison. Le « monde de l'au-delà », d'une complexité surprenante, destinée à offrir un support spatial au voyage des âmes, forme le sujet de la deuxième partie. La dernière section représente une tentative de réponse à la question-clé : pourquoi l'espace ? L'hypothèse de ce livre est qu'il représente le système de classification le plus général, dont les notions fondamentales paraissent être la limite et la continuité. L'étendue qui, d'Aristote à Descartes, a été considérée comme la qualité principale (et quelquefois la seule) de l'espace, n'est que le résultat du maniement de ces notions, et on verra que, pour la société traditionnelle, l'espace n'est pas nécessairement tridimensionnel ; il offre une base à tous les autres systèmes de classification et dispose d'un modèle opérateur qui semble presque universel : le corps. Celui-ci fournit, à l'agencement des deux mondes, un modèle logique : le rapport entre dedans et dehors.

J'ai rassemblé mes matériaux dans quelques villages du sud-est de la Valachie ; quoique à trois heures de route seulement de la capitale du pays, ils sont encore très isolés, et leur mode de vie ainsi que leur environnement restent archaïques. Il faut cependant dire que les choses changent ; cette société disparaîtra, peut-être, à la fin de ce millénaire. Il suffit de quitter la route départementale pour entrer dans un espace où, assez souvent, le temps semble s'être arrêté : il y a peu de voitures (à Gaujani je n'en ai vu aucune, et à Boisoara il n'y en avait que deux, dont la seule en état de marche appartenait au maire, dont j'ai été l'hôte pendant mes séjours). Le seul moyen de transport est un bus brinquebalant, assez souvent en panne. Ainsi, les trois villages du « pays » de Lovistea restent pratiquement coupés du monde. Leur moyen de transport est le char à bœufs ; les bûcherons

utilisent des chevaux qui transportent, sur des traîneaux très primitifs, les arbres coupés sur les flancs des montagnes alentour. Les femmes font la lessive dans la rivière, gelée pendant l'hiver, la température atteignant souvent  $-20^{\circ}$ . La vie de ces montagnards est rude ; leurs maisons sont frustes, sans confort, d'un agencement presque identique, et la pauvreté est grande, malgré leur vie de dur labeur. Leur manière de se représenter le monde est différente de la nôtre. Leur rapport aux choses est plus direct ; leur pensée même est très concrète, dénuée d'artificialisme ; le monde imaginaire est lui aussi matériel et palpable. Avec les termes de Vovelle, le merveilleux est intégré au terroir. Cependant, la modernité n'est pas rejetée (d'ailleurs, elle s'installe, de toute façon, très vite, et pas toujours avec ce qu'elle a de meilleur) ; bien au contraire, l'électrification des villages est regardée comme le plus grand des bienfaits et, comme elle fut l'œuvre du régime communiste, les montagnards rechignent souvent à le condamner, malgré les torts qu'il leur a fait subir.

D'habitude, ce sont les hommes qui rejettent les anciennes «superstitions» ; ils parlent plus librement que les femmes, mais c'est toujours très difficile de gagner leur confiance ; j'étais, pour eux, un étranger venu de loin. Ceux qui ont déjà rencontré des ethnographes récitent souvent les mêmes histoires, qui ont autrefois intéressé, et je ne suis pas sûr que l'on se rende compte du piège, car les villageois répondent difficilement aux questions inhabituelles ; ce n'est pas seulement une affaire de confiance, mais de l'inadéquation entre deux systèmes conceptuels différents. Parfois, ils regardent eux-mêmes leurs anciennes croyances avec l'œil d'un « anthropologue » : ils ne les comprennent plus et leur donnent une explication naïve, matérialiste, souvent avec le même mépris indulgent que certains anthropologues attirés ; car leur manière de manipuler les concepts a changé.

Notre sujet n'est lié ni à un rite, ni à une croyance précise. L'espace est quelque chose de quotidiennement vécu, approprié, utilisé, sans même penser qu'il s'agit d'un problème qui est loin d'être trivial. On réfléchit en effet très peu sur sa nature, non pas en tant que problème métaphysique, mais en tant que représentation fondamentale de la société. On possède d'admirables études sur les

différentes conceptions de l'espace (la dernière en date, publiée en 1996, est l'œuvre de M.-P. Lerner), mais il s'agit dans la plupart des cas de représentations philosophiques, tandis que les représentations populaires sont considérées comme faisant partie des croyances, des mythes et des pratiques sociales, et sont rarement étudiées comme un domaine à part et bien défini des études anthropologiques. La bibliographie est ainsi impressionnante, mais fragmentaire, et si c'est le mythe cosmogonique qui a le plus attiré l'attention des savants, on ne s'est pas donné la peine de chercher ce qu'il peut avoir en commun avec les autres représentations spatiales, ni d'analyser les éléments qui structurent et organisent ces représentations.

Une autre difficulté vient de ce que, les études comparatistes n'étant plus à la mode et certaines de nos sources anciennes étant très critiquées aujourd'hui (c'est le cas en particulier de Frazer), ce travail peut avoir l'air désuet et ses exemples sembler trop connus. Cependant, il ne s'agit pas de découvrir des faits nouveaux, mais de regarder autrement les anciens. La bibliographie roumaine est considérable et, malgré leur niveau très élevé, ces contributions, dont certaines me paraissent fondamentales, sont (peut-être à l'exception de quelques travaux de H. H. Stahl) très peu connues en Occident. Ceci excusera, je l'espère, le recours à la méthode comparatiste d'un texte dont l'ambition n'est pas d'être le compte rendu des représentations roumaines de l'espace (cela me semble d'ailleurs parfaitement incongru), mais de proposer une théorie - aussi illusoire que cette entreprise puisse paraître aujourd'hui - dont ces représentations sont la justification documentaire, sans plus. Car si une telle position, avec tous ses risques, est encore défendable, c'est en reconnaissant qu'il n'y a pas de particularité sociale, sans généralisation possible et que, si l'anthropologie veut encore garder une place difficilement gagnée parmi les sciences, c'est au prix de reconnaître que sa faiblesse actuelle n'est que le résultat du manque de formalisation de ses résultats.

S'il m'a paru indispensable de me dissocier de certaines thèses d'Eliade, on serait très mal avisé de voir dans les opinions ici exprimées une contribution au concert écœurant d'injustice auquel certains chercheurs se livrent aujourd'hui, insinuant, plus ou moins

ouvertement, le manque d'honnêteté intellectuelle de ce très grand savant. En Roumanie, pendant le régime communiste, beaucoup de ses livres étaient interdits, et ce, chose étrange, pour des raisons très semblables à celles qui servent à ses détracteurs d'aujourd'hui. Mais pour les intellectuels qui ont vécu ce cauchemar orwellien, son œuvre était la preuve que la vie vaut d'être vécue dans la culture, à un moment où toute velléité à cet égard semblait définitivement étouffée. Que cette recherche soit un modeste hommage à sa mémoire.

Au cours de mon travail, j'ai bénéficié de nombreuses aides. M. Paul Henri Stahl, directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, m'a livré, des années durant, son savoir incomparable des coutumes et croyances roumaines. Je garde une dette particulière envers MM. les Professeurs Michel Meslin et Georges Augustins, dont l'encouragement, les conseils et le soutien moral ont été déterminants. J'ai eu, à Paris et à Bucarest, des conversations très utiles avec Mme Joanna Andreescu, MM. Cicerone Poghir, Andrei Marcu, Paul Drogeanu et Serban Anghelescu. Sans l'aide enthousiaste et désintéressée de M. Gheorghe Deaconu, je n'aurais jamais pu mener à bien mes recherches dans les villages. Je garde aussi le plus vif souvenir pour mes interlocuteurs villageois, dépositaires d'un ancien savoir qui aujourd'hui se perd à jamais. Je pense surtout à M. Nicolae Nastoiu, le vieux sage de Barbatesti et à M. Valerian Popa, le maire de Boisoara. Ma femme Daniela a transcrit les enregistrements et a fait preuve, comme d'habitude, de la plus grande patience pendant ces longs mois de travail. Régine Harmann, Amin Yelles, Georgia Schneiders et Véronique Mahler ont assumé la tâche ingrate de la saisie informatique du texte, ainsi que Jocelyne Lambert, qui s'est aussi donné la peine de lire et de corriger sa première version. M. Valentin Kottler a réalisé la saisie informatique des schémas et c'est grâce à sa bienveillante amitié et à celle de son épouse que j'ai pu corriger et finir la saisie du manuscrit. Quant à M. Olivier Leservoisiér, ce livre lui doit tout simplement l'existence.

Que toutes et tous soient ici assurés de ma profonde reconnaissance.



PREMIERE PARTIE

**L'ESPACE DE CE MONDE**



# CHAPITRE I : LA FONDATION ET LE SACRIFICE

## 1. Les piliers du monde

Grâce aux travaux d'Eliade (1961 : 157-212), le plongeon du Diable dans les eaux primordiales est considéré comme l'élément le plus significatif du mythe roumain de création. Pourtant, cet épisode fait partie d'un récit plus complexe, dans lequel Coman (1995) a eu raison de voir un modèle logique visant à fournir un cadre pour la compréhension du cosmos. Ce mythe a de nombreuses variantes, dont les héros sont toujours le Diable et le Bon Dieu. Le Diable est le « frère » de Dieu. Quand, dans certaines variantes du mythe, celui-ci ne reconnaît pas la prétention de son compagnon d'être son égal, il l'appelle « non-frère ». Autrefois le Diable était le serviteur de Dieu. Dans certaines variantes, ils sont amis avant de devenir ennemis, dans d'autres ils sont ennemis dès le début ; il y a enfin des cas où ils restent amis durant toute la création. Les savants avaient vu jadis une influence bogomile sur ce récit qui est, certes, dualiste, mais d'un dualisme à mille facettes et prêt à se métamorphoser à tout moment, et qui est fort éloigné de la rigidité manichéiste du rapport entre le Bien et le Mal imaginé par les hérésiarques<sup>1</sup>.

Comme dans tous les mythes de création, il s'agit d'un problème posé par l'espace. Plus précisément, ce qui pose problème, c'est la continuité du Tout indifférencié d'avant la Création, à laquelle les deux principes agissants s'emploient, par divers moyens, à mettre fin. Le récit de leurs aventures dramatiques, rocambolesques parfois, jamais dénouées d'humour, constitue l'essence même du mythe. A la suite du plongeon cosmogonique<sup>2</sup>, la Terre, sortie du tréfonds des eaux, flotte à la surface, mais elle est plate et sans épaisseur, car Dieu

---

<sup>1</sup> Le premier qui a reconnu la fragilité de l'hypothèse de l'origine bogomile a été Dragomanov (1961 : 72-74), ce que les auteurs récents comme Anguelov (1972) et Primov (1975) refusent encore d'admettre. Puech (1945) et Turdeanu (1950) suivis par Couliano (1990 : 242) ont démontré l'origine culte du mythe bogomile de création.

<sup>2</sup> Il faut noter que, dans à peu près une moitié des variantes, ce n'est pas le Diable qui plonge, mais Dieu lui-même ou un animal, écrevisse ou grenouille.

n'a su lui faire ni montagnes, ni vallées. Un récit particulier est intégré au mythe, pour expliquer leur formation. Dans la plupart des variantes de ce récit, Dieu envoie l'abeille demander conseil au hérisson, le seul qui sait ce qu'il faut faire pour froisser la Terre (Brill, 1994 : 157-177). Dans certaines variantes, le Diable prend la place du hérisson (*ibid.* : 160-162) et c'est suivant son conseil que Dieu accomplit l'orogénèse. Dans tous les cas, le problème n'est pas la planéité de la surface terrestre, mais sa grandeur : elle est soit trop grande, soit trop petite. Ce que Dieu sait faire, c'est cette surface plane, où manque la troisième dimension ; il tisse la Terre à la manière d'une araignée faisant sa toile<sup>3</sup>.

L'idée de la terre plate n'est pas une exclusivité roumaine. On la rencontre dans de nombreux récits, qui ne sont pas toujours des mythes de création, mais essaient simplement d'expliquer l'orogénèse. Dans une légende des Philippines, le dieu Kabigat descend sur terre pour chasser. Ses chiens courent et leurs aboiements s'entendent d'un bout à l'autre de la terre, car sa surface est parfaitement plane. Kabigat bouche les sources des rivières et provoque un déluge, qui est l'origine du relief terrestre (Dixon, *in* : MAR, I : 178-179). Dans un mythe connu en Sibérie du Nord, Dieu descend du ciel et la terre cède sous son poids : ainsi apparaissent les montagnes et les vallées (Harva, 1959 : 79). Le thème de la terre plate était connu de plusieurs peuples asiatiques (les Tatares, les Yakoutes, les Tchérémisses). Dans les *Gâthâs* (hymnes religieux faisant partie de l'*Avesta* et attribués à Zarathoustra), la terre a été plane au début et le sera à nouveau à la fin du monde (Harva, *ibid.* : 92-93 ; Eliade, 1970 : 105-108 ; Molé, 1961 : 323). Les Roumains ont connu une variante christianisée : les montagnes et les vallées ont été créées par Jésus, qui les a mises comme obstacles contre les juifs qui le poursuivaient (Pamfile, 1916, III : 17). Cette légende a peut-être subi l'influence d'un mythe iranien qui voit l'origine des montagnes dans la fuite de la terre devant Ahriman (Molé, 1961 : 323.). Au Moyen Age, un conte islandais imaginait le Paradis terrestre comme une île

---

<sup>3</sup> Certaines variantes emploient la formule : « La Terre est comme un tissu ». Il était défendu aux femmes de tisser le mardi et le samedi, considérés comme les jours de la Création (Brill, 1994 : 173).

plate, sans montagne, ni vallée, où règne le jour éternel (Baring-Gould, 1877 : 260-265). L'association de ce motif à la « fatigue » de Dieu et à la diminution de la puissance divine, comme le voulait Eliade (1980 : 97), pose de nombreuses difficultés. La fatigue semble être, au moins dans certains cas, une justification pour expliquer l'intervention du deuxième principe. Si celui-ci est le principe du Mal, l'orogénèse est un geste hostile. Si le Diable est le conseiller du Dieu, la terre plate est imaginée comme une création incomplète, due au manque de savoir du Créateur. Il l'accomplira suivant le conseil du Diable. Ainsi, la valorisation de la fatigue divine dépend de la position, l'un par rapport à l'autre, des deux principes.

Dans une variante, au début de la Création, la terre était blanche et a été noircie par les péchés des hommes. A la Fin du Monde, une pluie de feu la brûlera et elle sera à nouveau blanchie, lisse et propre comme un pain (Pamfile, 1911 : 58 ; Olinescu, 1944 : 48-49). Ce thème sera repris par les gnostiques : dans l'Apocalypse de Jean, dont plusieurs versions ont été copiées en Valachie au cours du XVI<sup>e</sup> siècle, Dieu va envoyer, à la Fin du Temps, ses anges pour brûler la terre. Les cendres seront éparpillées par les vents et la terre restera blanche et propre comme une table et « embaumée comme un doux parfum ». Une légende christianisée reproduite par Pamfile affirme que la terre, qui était au début transparente, a été noircie par Dieu pour que le corps d'Abel, enterré par son frère Caïn, ne soit plus visible (Cartoian, 1974, I : 116-124 ; Pamfile, 1924 : 5). Dans certains mythes, sur la terre plate issue de la création règne la sécheresse. Les lits des rivières n'ont pas été creusés ; il n'y a pas de végétation et les êtres meurent de soif. Dans le récit yahviste de la Genèse, aucun arbre ne peut pousser sur la terre, aucune graine ne germe (Gen., 2,5). Une image semblable sera utilisée par Luc pour la terre purifiée par la pénitence de ceux qui attendront l'arrivée du Christ : les vallées seront comblées et les montagnes nivelées (Luc, 3, 5). Ainsi, la « Terre plate » forme un complexe symbolique extrêmement riche, qui va nourrir non seulement les mythes et les contes populaires, mais aussi les gnosés les plus diverses. *Uttarakuru*, la terre d'or des bouddhistes, éternellement éclairée, jouit de quatre qualités : elle est plate, silencieuse, pure, et les arbres n'y ont pas d'épines. La terre est rendue pure par Bouddha : invoquant la Déesse de la terre, il expulse les

démons et la transforme en « terre de diamant » (Eliade, 1954 : 225). Le motif du diamant comme symbole de la perfection sera redécouvert par Hildegarde de Bingen : elle écrivait au XII<sup>e</sup> siècle que le diamant est l'ennemi absolu du Diable.

Dans les récits populaires de l'Europe orientale, la « terre transparente » était un symbole de l'Autre Monde. Dans un conte serbe publié par Jagic, un jeune homme vole la chemise d'une belle fille ; transformée en cygne, elle vole vers la *Montagne de verre* où il va la retrouver avec l'aide de l'empereur des Vents (Saineanu, 1978 : 190)<sup>4</sup>. Le même thème apparaît dans un conte roumain reproduit par Frâncu : le Beau Prince réclame avant sa naissance d'épouser la Belle Fée. Parti à sa recherche, il la trouve dans un palais sur la montagne de verre (*glaja*) où il n'est pas permis aux mortels de mettre le pied (*ibid.* : 254). La montagne de verre apparaît dans un autre conte associée aux Champs du désir (*dor*) représentant une métonymie des Champs sans désir qui sont - comme on le verra - le pays des morts. Le palais de verre est la résidence des êtres miraculeux dans un grand nombre de contes, dont la simple mention ici serait fastidieuse.

Ces notes sommaires ne pourraient pas épuiser la phénoménologie du « plat pays ». Il s'agit d'un lieu transparent, sec, aride, et quelquefois sans épaisseur. Tout cela forme le matériel primaire du mythe, qui est utilisé de manière contradictoire. Il deviendra soit l'expression de la perfection, soit l'image de l'autre monde, ou encore celle de ce monde après l'*Ekpyrosis* finale. Dans tous les cas, il est un territoire de marge. Le christianisme a préféré l'image orphique du Paradis comme un champ d'asphodèles, mais a récupéré l'image du désert dans la vision eschatologique de la fin du Temps : c'est *ce monde* qui, après la destruction finale, deviendra blanc, luisant et sans aspérités. L'image du désert comme endroit propice à la révélation divine a été préparée par un long développement de cette idée intuitive, selon laquelle Dieu a créé non pas le monde, mais cette espèce d'idéogramme qui est la terre plate, lieu en marge et sans qualité appartenant au visible.

---

<sup>4</sup> Il faut noter la ressemblance avec une légende nord-américaine reproduite par H. de Charencey (1866).

Les esséniens et les ascètes des premiers siècles chrétiens se retireront dans le désert. Ce n'était pas le Paradis, mais le lieu de la tentation du Christ, où il avait rencontré le Diable, avait jeûné quarante jours et l'avait vaincu. Cette idée que le désert est le séjour du Diable a survécu dans l'imagerie et le langage populaire, et on la trouvera dans un apocryphe attribué à tort par Hasdeu (1984 : 221) aux bogomiles. L'aridité deviendra le support du mal et, en quelque sorte, sa quintessence : c'est par la *négativité* que s'accomplit la vocation du désert d'être un intermédiaire entre les mondes. A la limite, il ne signifie pas autre chose que la *séparation*. Si, dans le désert, les ascètes sont dans un rapport troublé avec les autres mortels, la divinité est aussi, d'une certaine manière, dans une position délicate par rapport à la création. On pourrait dire que cet espace sans qualité est l'expression spatiale de l'état de marge, aussi bien des individus que de Dieu. Or, le désert est une négation de la normalité et, de ce fait, entre dans un *excès* qui est propre au sacré. Il est lui-même en état de marge et ne peut pas toucher au monde, tout comme les êtres souillés ne peuvent pas toucher directement la nourriture<sup>5</sup>. Cela expliquerait aussi bien l'incapacité de Dieu à accomplir *seul* l'orogénèse que son éloignement, une fois la création terminée.

L'essor de la conception du désert dans les premiers siècles chrétiens montre que son histoire, loin d'être finie, disposait de ressources qui vont bien au-delà de la logique du mythe cosmogonique. En effet, l'histoire culturelle et la culture ethnographique de l'Europe ont suivi des voies qui ont été divergentes jusqu'au milieu de ce siècle. Isidore de Séville croyait encore à la doctrine de la terre plate, ce que ne va plus penser aucun savant à partir du XIV<sup>e</sup> siècle. Mais la résistance rencontrée par l'idée de la sphéricité de la terre dans les milieux populaires de l'Europe démontre que, outre le problème du « savoir », cette croyance disposait d'autres bases. Si elles n'expliquent pas ses origines, elles peuvent au moins expliquer sa survivance. La grande diffusion de ce thème nous permet de conjecturer qu'il représente une idée religieuse très ancienne, dont les racines pourraient se trouver dans une structure spécifique qui sera

---

<sup>5</sup> On sait que les rois de Frazer ne pouvaient pas toucher la terre.

analysée plus tard : l'espace à deux dimensions de l'imaginaire. Retenons que le problème posé par l'espace est toujours la *continuité* : il faut, à tout prix, la briser, pour que le Monde puisse exister.

Dans un épisode du mythe roumain, Dieu fait un tourteau de la terre apportée du fond des eaux. Fatigué, il s'endort, et le Diable, voulant le noyer, le pousse vers les quatre angles de la terre pour rester son seul maître. Mais tout ce qu'il réussit à faire est d'agrandir le petit terre primordial. Ainsi, malgré lui, il bénit la terre avec le saint signe de la croix (Brill, 1994 : 149-150). Ce récit singulier n'est en fait qu'une variante christianisée d'une tradition plus ancienne, qui décrit l'agrandissement de la terre de la manière suivante : le Diable tire ou pousse le corps de Dieu dans toutes les directions ; à la fin, en proie à une grande fatigue, il sue abondamment (Brill, 1994 : 141-144). Le protagoniste divin qui parcourt le monde pour consacrer l'espace est le prototype de l'arpenteur qu'on va rencontrer plus tard, personnage-clé d'une opération agrimensurale connue dans toute l'Europe du Sud-Est. Comme il est aussi le héros de plusieurs épisodes rocambolesques, le Diable du mythe roumain a tous les traits du trickster, dont les représentants les plus célèbres sont le Fripon winnebago et Ogo du mythe dogon de création (Radin, 1984 : 183 ; Griaule et Dieterlen, 1991 ; Bianchi, 1969).

Dans une série parallèle de récits, la Terre repose soit sur un ou plusieurs piliers, soit sur le dos de plusieurs poissons<sup>6</sup> ou autres animaux mythiques (buffle, crapaud, taureau). L'intérêt de cet épisode est qu'il met en jeu un mécanisme originel pour empêcher l'effondrement du monde. On l'a imaginé de plusieurs manières. Dans une variante, les poissons bougent la queue et provoquent les tremblements de terre. Dans une autre, les piliers sont rongés sans cesse par le Diable, une mégère, Judas ou certains êtres méchants, qui sont l'équivalent des *Kallikantzares*<sup>7</sup> grecs. Dans une autre encore, les

---

<sup>6</sup> On a vu dans ces variantes une influence de *l'Interrogatio Johannis*, le seul texte authentique bogomile qui nous soit parvenu. Mais le motif des piliers-poissons est très répandu, et était connu par les peuples ouralo-altaïques.

<sup>7</sup> Lawson (1910 : 194) ; Cook (1925, II : 56, n.2). Les *Kallikantzares* vivent sous terre et rongent l'arbre ou les piliers qui la soutiennent. Ils sortent à la surface entre Noël et l'Épiphanie, et pendant ces douze jours, l'Arbre du Monde se régénère. Les

piliers de la terre sont rongés par les *vircolaci* ; or, d'après une croyance très répandue, ceux-ci sont les âmes des morts qui rongent la Lune<sup>8</sup>. Ce serait donc la Lune qui aurait pu offrir le modèle des « piliers rongés » qui s'affaiblissent et se régénèrent, de la même façon qu'elle décline et se refait à la lunaison. Un de nos mythes le dit en effet très clairement : après la mort, Judas est condamné à ronger la terre, à cause de sa trahison. Une des réponses au questionnaire de Densusianu affirme que Judas sera pardonné au moment où il réussira à ronger complètement les piliers (Fochi, 1976 : 76). Or, ce moment sera la Fin du Monde, lorsque les morts surgissent sur terre. Nos méchants rongeurs ne sont que des âmes de morts ; elles rongent les piliers sous la terre, tout comme les *Vircolaci* rongent la Lune. Ginzburg (*ibid.* : 192) remarquait que les chanteurs de Noël n'étaient que l'incarnation de ces âmes maléfiques qui errent sur terre pendant une durée déterminée, au Nouvel An ou à l'équinoxe de printemps, considéré comme le moment le plus dangereux de l'année. Les vivants doivent lutter par tous les moyens pour les empêcher de menacer l'existence du Monde, et le moyen le plus efficace est le jeûne (Brill, 1994 : 225-232).

On va étudier plus tard le mécanisme qui fait du jeûne l'élément essentiel de l'équilibre du système des deux mondes : le monde des vivants et le monde des morts. Retenons pour l'instant qu'il n'est jamais indifférent. Les supports de la terre sont toujours l'objet d'une action soit bonne, soit mauvaise, et la mauvaise peut être contrecarrée. Si le Mal existe, le Bien existe aussi, et il est à la portée des hommes : *on peut toujours faire quelque chose*. Ainsi, le mythe a offert, très tôt, le modèle d'une structure logique, dotée en même temps d'une visée morale. Même si elle n'est jamais avouée, elle va influencer la structuration du territoire et de la société sur le modèle dualiste des

---

Roumains de Macédoine ont vraisemblablement emprunté ce mythe aux Grecs : ils nommaient ces âmes méchantes *carcandzali* (Buhociu, 1979 : 49).

<sup>8</sup> Je reviendrai plus tard sur l'évolution de la croyance qui a placé dans le Ciel le royaume des morts. Dans certains systèmes gnostiques, ce royaume se trouve sur la Lune, ainsi que le fleuve primordial qui entourait la terre. Cela donne un sens à l'explication de la rosée imaginée comme l'eau de l'Océan primordial aspergée sur la terre par les poissons-piliers (Brill, 1994 : 188).

deux mondes, dont l'un est l'inverse de l'autre, et qui forment pourtant un tout.

## 2. La fondation du village

Dans un mythe cosmogonique de la collection de Tony Brill (1994: 6), Dieu jette son hachereau dans les eaux primordiales et un grand arbre y pousse. A l'ombre de l'arbre est le Diable. Dans un autre mythe, la terre repose sur un seul pilier posé sur les eaux ; ce pilier est le gourdin de Dieu (*ibid.* : 138). On reconnaît l'utilisation d'un motif très répandu des récits de fondation : on jette la hache ou on enfonce le gourdin dans la terre. Ce mode d'appropriation du territoire semble avoir été un des plus connus. H. H. Stahl cite toute une série de récits de ce type où il est question d'un ou plusieurs fondateurs, mais ne leur reconnaît qu'une valeur relative. Il ne s'agirait que de « l'appropriation d'un lieu préalablement défriché dans la forêt et non pas d'une prise de possession absolue » (Stahl, 1958, I : 55-59 ; II : 184). Cependant des études plus récentes font état de rituels où, vraisemblablement, l'enfoncement d'un pieu dans la terre était la manière la plus commune de fonder un village :

Quand on fondait un village, le premier homme enfonçait son pieu dans la terre, ce qu'il considérait comme acte de fondation. Autour du pieu, on construisait la maison et les maisnies<sup>9</sup>, et c'était ainsi que naissait un nouveau village. Si le village avait une bonne position, tous le bénissent (le fondateur, n. n.) sinon tous le maudissent. Celui qui a battu le pieu ne vivra plus longtemps [...] Le pieu a été enfoncé là où se trouve maintenant l'église [...] C'est ici que le vieux Similea a battu le pieu, là où il a construit la première chaumière (Trebici et Ghinoiu, 1986 : 305).

De même que dans le sacrifice de fondation, les savants ont vu dans « l'enfoncement du pieu » une opération d'abord concrète, devenue ensuite un geste symbolique. Pourtant, des témoignages anciens décrivent l'enfoncement du pieu comme une simple

---

<sup>9</sup> Ce terme de vieux français est utilisé par P. H. Stahl, à la suggestion de Lévi-Strauss, pour désigner la plus petite unité sociale. Il correspond à l'angl. *household*, à l'ital. *casata* et au roum. *gospodarie* (P. H. Stahl, 1973 : 150 ; 1992 : 65 n. 1).

métaphore de la fondation. Au début du siècle, une réponse au questionnaire de Densusianu précisait que :

A la fondation d'un village, les gens se rassemblaient à l'endroit où on avait fixé l'emplacement de l'église. On officiait la messe en bénissant l'emplacement du futur village. Les bergers préparaient le repas, tout le monde dansait d'un emplacement de maison à un autre en disant qu'ils ont « battu les pieux du village ». Les bergers jouaient de la cornemuse, du cor et de la flûte (Fochi, 1976, *passim*).

Ce fait est confirmé par les habitants de Bâbeni (départ. de Vâlcea)<sup>10</sup> : « enfoncer le pieu » n'est qu'une expression figurée, utilisée à l'occasion de la construction d'une nouvelle maison : « Mais où vas-tu planter le pieu pour construire ta maisnie ? On ne plantait pas le pieu en réalité ; ce n'est qu'une façon de parler entre les gens ». Que la coutume ait pu passer du stade initial de l'acte à celui de la parole n'est pas une question pertinente, parce qu'elle remplit très bien son rôle en tant que métaphore. Elle suffit pour formuler la *fondation du village* comme acte éminemment rituel. En Inde, à l'occasion de la cérémonie de fondation d'une maison, on enfonçait un pieu à l'endroit désigné par l'astrologue pour « fixer » la tête du serpent chtonien et éviter ainsi les tremblements de terre. Eliade (1943 : 72 ; 1949 : 319-320) la considérait comme une preuve de l'emplacement de toute maison au « centre du monde », espace symbolique qui ne se superpose pas à l'espace réel. Le même thème se retrouve dans une légende de Moldavie :

Quand un homme bat le pieu dans la terre et touche la tête d'un diable, tel qu'il est tombé jadis (on reprendrait le thème des légendes apocryphes des diables tombés du ciel, sur laquelle on reviendra plus tard, n.n. ) cela lui nuit parce qu'il peut devenir fou ; mais ceux tombés avec la tête en bas et les pieds en haut sont inoffensifs (Pamfile, 1913 : 74 ; Brill, 1994 : 31).

A. Vergati (1990 : 240-244) décrit une fête népalaise de la ville de Bhaktapur. On enfonçait dans la terre un poteau auquel on attachait deux bannières rouges censées représenter les deux serpents tués par

---

<sup>10</sup> Aujourd'hui encore, ce village est séparé du reste de la commune Il a été fondé au XVIII<sup>e</sup> siècle par des bergers roumains de Transylvanie. Leur témoignage est intéressant, car la fondation du village est assez récente, et ils se rappellent encore les dires de leurs aïeux.

le prince, le fondateur de la cité. La fête, mise en relation avec la fertilité de la terre, marquait le début de la nouvelle année et évoquait la fondation mystique de la ville (*ibid.* : 247). Il semble qu'on a condensé dans ce récit non pas une, mais deux traditions différentes, relatives toutes deux au thème du serpent tué.

Si tuer les serpents qui sortent du corps de la princesse est un exorcisme du démon féminin dans lequel on aura reconnu une version du type du « conte du vampire » tibétain (*ibid.* : 240), le mât planté dans la terre est à placer dans le contexte évoqué par Eliade : on tue le serpent en lui enfonçant un pieu dans la tête. Il n'est pas difficile d'observer qu'il trouve pleinement sa place dans un rite de fertilité, où femme et terre sont des termes interchangeable, d'autant plus que tous deux sont le siège des démons qu'il faut maîtriser en les transperçant. Ce qu'il faut souligner, c'est que cette cérémonie n'est plus qu'une métaphore qui réunit deux traditions dont l'une n'est pas mentionnée. Le mât planté dans la terre est intégré à une cérémonie qui *rappelle* une fondation mythique introduite par pure analogie avec la structure parallèle du serpent-démon de la terre. Les deux structures recouvrent, par le jeu des analogies, la même notion de *fonder*, mais de manière purement symbolique. Les préjugés des ethnologues qui n'ont voulu voir dans les cérémonies de fondation que des rites archaïques servent peut-être à cacher l'affinité trop ostentatoire de ces rituels avec les nôtres<sup>11</sup>. On ne leur reconnaît, le plus souvent, aucun rôle dans la civilisation moderne. Pourtant, tel drapeau enfoncé au sommet du Parlement d'un pays vaincu est maculé de notre sang, et celui qui est planté sur une terre vierge a été ennobli par notre effort surhumain ; serait-il trop osé de voir dans tout cela une forme assez ostentatoire du sacrifice de fondation, dont on déplore la sauvagerie chez les primitifs ?

Au cours de la cérémonie de fondation, les Dogons « fixaient » le village sur la tête d'un être humain enterré vivant. On transperçait son crâne d'un fer qui traversait son corps pour se ficher en terre (Bouju,

---

<sup>11</sup> J. P. Albert (1998) va dans le même sens en parlant du sacrifice comme avatar dans la société moderne. Ses prémisses sont différentes de celles utilisés dans notre analyse. Il affirme que le rite a été *dès le début* une métaphore ; mais sa conclusion est la même : le caractère métaphorique du sacrifice.

1995 : 355). Ce n'est qu'une forme particulièrement sanglante du gourdin qui est enfoncé dans la terre et « fixe » le village au sol. On voit que la cérémonie de fondation peut revêtir plusieurs formes, du sacrifice proprement dit à la métaphore. Celle-ci sert à exprimer un mécanisme de transfert. Se déclarer maître d'un territoire, c'est l'assimiler à son propre corps, soit en le parcourant - comme le diable, le trickster et le lièvre parcouraient la terre dans les mythes cosmogoniques roumains et nord-américains<sup>12</sup>, soit en assimilant le territoire à son corps par le moyen du pieu enfoncé au « centre ». Le pieu est une métaphore du corps, renforcée parfois par le sacrifice sanglant ; mais l'idée de sacrifice lui était déjà incorporée, car occuper un territoire est toujours une « conquête » impliquant le sacrifice de soi. Il n'est pas difficile de voir que la même idée religieuse est exprimée par la fondation de la chrétienté par la croix du sauveur sacrifié enfoncée au centre du monde, là même où Adam a été enterré. Il s'agit d'un dédoublement du symbole, car si Adam symbolise l'humanité, le sauveur, crucifié au même endroit, absout celle-ci de ses péchés. La Croix du Christ « fonde » ainsi la nouvelle religion, de la même manière que le pieu enfoncé dans la terre « fonde » le territoire d'une nouvelle cité. Si toute fondation est un acte religieux, il faut observer que le rite instaure une circularité parfaite entre le territoire et le corps par le moyen terme de la notion de « fonder ».

### 3. Le bâton fleuri

D'après une légende recueillie par Kligman dans le département de Maramures (nord-ouest de la Roumanie), le village Ieud a été fondé par cinq hommes qui avaient planté une croix en bois au lieu-dit « le monastère » (Kligman, 1988 : 25). Une nuit, la croix aurait disparu et serait réapparue sur le sommet d'une colline, où les cinq hommes fondèrent l'Eglise de la Colline. Les légendes de ce type sont légion dans les pays chrétiens et ont été vivement encouragées par le clergé. Tout comme le pieu dans la cérémonie de fondation, la croix

---

<sup>12</sup> Ou encore Apollon l'Archégète, dans lequel Détiene voit le modèle de l'Autre par opposition au Moi et au Déjà-là (Détiene, 1990 : 1-15).

miraculeusement déplacée et l'icône tombée du ciel sont des *signes* qui consacrent l'espace par une intervention directe de la divinité.

Ce motif n'a pas été utilisé seulement dans les récits de fondation. Il sera repris dans une série de légendes apocryphes, où il sera christianisé par la présence de la croix ou d'un saint personnage. Eliade citait, d'après Saintyves, la légende de la fondation d'El-Hemed par un marabout qui planta un bâton dans la terre à cet endroit ; le bâton prit racine pendant la nuit et des bourgeons poussèrent (Eliade, 1949 : 312 ; Saintyves, 1923 : 105). Le motif venait probablement de l'Ancien Testament où le bâton d'Aaron fleurit en une nuit (*Nom.*, 17, 8). Dans les apocryphes, la Croix du Sauveur a été faite à partir d'un arbre poussé de la couronne d'olivier du Paradis avec laquelle Adam fut enterré (Cartoïan, 1974, I : 159). Lot, qui avait commis le péché avec ses filles, dut porter de l'eau du Jourdain pour arroser les tisons ardents d'un feu allumé par Sit avec un morceau de bois du Paradis. Les tisons bourgeonnent et le péché de Lot est pardonné. Un arbre pousse, et de cet arbre sera faite la croix du bandit crucifié à la droite du Christ<sup>13</sup>.

Ce thème sera repris par toute une série de contes. Gaster reproduit, d'après Schott<sup>14</sup>, une légende où des bandits apprennent du Diable qu'ils peuvent expier leurs péchés en enfonçant dans la terre le gourdin avec lequel ils ont tué. Ils doivent l'arroser avec de l'eau apportée dans leur bouche jusqu'à ce qu'il bourgeonne, devienne un pommier et que de chaque fruit sorte une colombe qui s'envole vers le ciel. Dans d'autres légendes, un bâton en fer enfoncé dans la terre doit être arrosé jusqu'à ce qu'il se transforme en pommier et bourgeonne. Dans le pays de Lovistea, les paysans racontent un épisode semblable, en prétendant qu'il s'agit de l'histoire vraie d'un bandit qui a vécu dans la contrée. Ce n'est qu'une variante d'une légende très répandue connue principalement des Slaves, des Allemands et des Français (Marian, 1904 : 91-92).

---

<sup>13</sup> Celui-ci est le symbole de l'humanité : repenté, il sera pardonné par le Sauveur et ira avec lui au Paradis.

<sup>14</sup> Schott, *Wallachische Märchen* (1845 : 165sq).

Ces légendes mettent en évidence ce que les rites de fondation ne disent pas clairement. Il s'agit d'une souillure qu'il faut effacer, et le geste surhumain du pécheur l'exprime d'une manière très convaincante : il fait « fleurir » le gourdin tout comme le pieu fait « fleurir » l'espace engendré par l'acte de fondation. Si, dans le premier cas, on lave l'impureté provoquée par ses propres péchés, dans le second, c'est l'espace lui-même qu'on lave de ses souillures : démons, diables, mauvais génies de l'espace sauvage et ce, par le même mécanisme du sacrifice de soi. Le pieu qui « fleurit », associé, dans certains cas, à un sacrifice sanglant, n'est que le « pécheur » absous de ses fautes. Le gourdin fleuri est un signe de sainteté qui signifie la pureté absolue. D'innombrables prescriptions entourent l'espace habité de moyens supposés universellement efficaces pour le préserver de la souillure et du danger de l'espace sauvage (qui est, comme le corps du pécheur, souillé et dangereux). Le gourdin fleuri n'est que l'expression de cette pureté, et pour ainsi dire son dépositaire, ce qui revient à dire que, par le moyen du rite, la pureté du corps, sanctifié par la souffrance ou le sacrifice, est transférée à l'espace.

Il faut observer que, par son symbolisme phallique, le « poteau fleuri » rappelle l'*omphalos* - la pierre levée - qui est le contraire de la fosse (*mundus*), creusée par Romulus en fondant la cité romaine. J.-P. Vernant observait avec finesse le rôle de Hestia, la déesse vierge, dans la symbolique grecque du foyer et de l'agora et, avec elle, la nature de *dedans* du centre grec du territoire (Vernant, 1996 : 163, 179 *passim*). Une glose de Hesychius (*istia*, autel du foyer et mât du navire) justifierait du point de vue linguistique une hypothèse de Deroy sur la liaison primitive entre le foyer et le mât ou pilier de la maison chez les Grecs (*ibid.* : 199-200). Cela confirme une thèse plus ancienne d'Eliade : la fonction du pilier central de l'habitation primitive des Samoyèdes, Aïnous, Algonquins et Indiens de Californie est la même que celle assurée par l'ouverture supérieure de la yourte des populations nomades de l'Asie centrale, par laquelle s'échappait la fumée et par où, à l'occasion des sacrifices, on introduisait un arbre (Eliade, 1949 : 319 ; 1983 : 213sq.). Le poteau et le foyer représentent le lien entre le monde des hommes et les dieux, et Vernant (qui semble s'être beaucoup inspiré des idées d'Eliade) note que Hestia

représente le centre et l'axe qui fait communiquer toutes les parties de l'univers. Quoi qu'il en soit, on voit que le gourdin enfoncé dans la terre dispose d'un champ sémantique remarquable, qui lui permet de s'identifier avec le pilier et l'Arbre cosmique. Le mythe cosmogonique roumain le disait déjà clairement.

#### 4. La chasse de la fiancée

Certains témoignages font état de la fondation de certains villages à un endroit indiqué par des animaux-guides<sup>15</sup> (Trebici et Ghinoiu, 1986 : 304), mais il faut les examiner avec la plus grande prudence. Quelquefois, il ne s'agit que d'une explication étiologique : le nom de *Leu* viendrait de *leu* (lion), celui de *Breznita* de *bou breaz*<sup>16</sup> ou encore *Bivolari*, de *bivoli* (buffles), et les exemples seraient légion. En toute bonne foi, les villageois tentent d'expliquer ainsi le nom de leur village et son origine, en lui associant une légende appropriée parmi les nombreuses histoires que fournit le riche réservoir de la culture orale. On a vu comment la légende du bâton fleuri, tirée d'un apocryphe, a pu être racontée comme une histoire vraie s'étant jadis passée sur les montagnes des alentours. Le mécanisme qui fait entrer la vie des sociétés et des individus dans des schémas préétablis est en effet une question du plus grand intérêt, et ce ne sont peut-être que ces structures qui existent à travers l'histoire, en se répétant à l'infini.

Eliade, qui a étudié avec son érudition habituelle le problème de la chasse rituelle de l'animal-guide, affirmait que le mythe et la légende sont « vrais » dans un sens différent de la réalité historique, et qu'il s'agit de deux modes différents d'existence de l'homme (Eliade, 1980 : 136-165). Or, l'homme « vit » le mythe comme étant *vrai* et ne le sépare point de son existence quotidienne. Il « arrange » les événements de sa vie et de la communauté d'après la structure du mythe, comme si c'était seulement ainsi que ces événements peuvent

---

<sup>15</sup> Un taureau, deux bœufs, un bœuf avec pelote, un troupeau de buffles, une biche, un chien, un lion ou un vol d'oies.

<sup>16</sup> Bœuf avec une tache blanche sur le front. Dans le langage courant, ce terme est similaire à l'expression française « connu comme le loup blanc ».

se charger de sens. La vie réelle et le mythe ne sont point séparés. La structure du symbole est d'une telle élasticité qu'on l'utilise à l'envi comme le bricoleur de Lévi-Strauss. Il y a pourtant, je crois, une difficulté à ne voir dans les moyens du bricoleur qu'un ensemble hétéroclite, car le « cube en chêne » dispose d'une structure virtuelle apte, une fois entrée en jeu, d'organiser les séquences en structures très complexes. L'exemple précédent du pieu enfoncé dans la terre montre que le *signe* rituel (dont les Dogons, pour ne donner qu'un exemple, se sont aperçus du pouvoir formateur en le plaçant au cœur de l'œuf d'Amma) n'est pas un outil bon à tout, et c'est en cela qu'il diffère du signe linguistique. Il a une capacité formatrice, bien que virtuelle, dont celui-ci ne dispose pas. Si les signes linguistiques s'organisent en structures, ce sont les signes du mythe qui organisent les structures. C'est là une différence de taille. On pourrait ainsi expliquer comment la chasse rituelle de la biche<sup>17</sup> s'est intégrée de façon durable dans les cérémonies de mariage, tout comme le thème de la cité assiégée par un prince, pour capturer la princesse qui y est enfermée. Il s'agit de « fonder » une famille, tout comme on « fonde » le village ou la maison, car ces termes sont interchangeables.

Un exemple montrant comment le mythe de fondation (où l'animal guide montre l'emplacement de la nouvelle ville) s'est combiné avec le motif de la chasse rituelle (où l'animal guide est identifié avec la jeune fille demandée en mariage) pourrait être la légende relatée dans la *Gesta Hungarorum* dont Eliade (*ibid.* : 146) fait un exposé succinct. Hunor et Magor chassent une biche qui disparaît dans un champ où ils reviennent six années plus tard. Ils y trouvent les épouses et les filles de rois qui célèbrent une fête, les enlèvent et les épousent. Leurs descendants seront les ancêtres des Huns et des Hongrois. Cette légende est une variante d'un mythe amplement attesté, dont l'origine serait à chercher en Inde et aurait servi de support aux mythes de fondation des peuples divers, dont celui de la principauté de Moldavie.

---

<sup>17</sup> Pour les références bibliographiques à ce sujet, voir Eliade (1980 : 140-141, n. 12, 16, 18).

Mais le fait significatif pour notre enquête est qu'il fait partie d'une cérémonie de mariage largement décrite par Cantemir<sup>18</sup> : le jeune homme qui veut prendre épouse envoie d'abord les marieurs. Ils récitent une oraison qui raconte comment le « prince » (le prétendant) chasse une biche (la jeune fille) qu'il poursuit jusqu'à une maison qui n'est autre que celle où ils se trouvent à l'instant. Il s'ensuit un « rituel de refus » durant lequel on présente d'abord une vieille mal habillée, puis une fille nubile et ce n'est qu'en dernier recours que l'on fait venir la future épouse. Commencent ensuite les tractations sur la dot et on fixe la date du mariage. D'autres rituels mettent en jeu des scénarios différents : la maison de la mariée est une « cité » assiégée par « l'armée du prince ». Marian (1995, II : 345sq) décrit l'immolation symbolique de la jeune fille, symbolisée par une cruche pleine de cendres placée sur la porte d'entrée, que les assaillants doivent casser au cours du « siège ». La cérémonie contient tous les éléments de la chasse rituelle, qui en d'autres circonstances forment le scénario de fondation d'une ville ou d'une nation. Il ne s'agit plus que d'une métaphore, et il serait difficile de voir quelle est la différence entre le rituel et un scénario littéraire ou théâtral. Le mythe et le rituel manipulent des *concepts*. Tout comme les concepts de la science, ils prétendent expliquer quelque chose, et la seule différence pertinente est qu'ils essaient d'utiliser partout un *seul* modèle. Si l'on pouvait ajouter quelques remarques aux pages admirables de Lévi-Strauss (1962 : 36-46), expliquant le fonctionnement du « modèle réduit » de la mythologie, ce serait pour mettre en lumière la nature *synthétique* de ce modèle.

Au début du siècle, les physiciens ont élaboré le modèle du petit univers sur la base du modèle planétaire, où les atomes étaient décrits comme des planètes tournant sur des orbites autour d'un noyau. Ce modèle a imprégné l'imaginaire de générations d'écoliers et il sera probablement très difficile de le déloger des esprits, car il dispose d'un nombre considérable d'atouts. Il est simple, se visualise facilement, et surtout, trouve un appui considérable dans une idée enracinée et probablement très archaïque, qui veut que l'univers infiniment grand

---

<sup>18</sup> D. Cantemir (1872). Le texte date de 1716. Voir aussi Marian (1995, II : 87-94). J'ai recueilli une variante très semblable au sud de la Valachie.

et le petit univers se correspondent en tous points. Mais le modèle planétaire n'est qu'une analogie et ne prétend expliquer autre chose que le fonctionnement de l'atome. Il n'est qu'un « modèle partiel » du monde. Il en est probablement de même pour l'art : on reproduit une séquence, un événement, un instant du vécu. Le « modèle » du mythe prétend, par contre, *tout expliquer*, et cela se vérifie assez bien dans les mythes de fondation. L'espace consacré du monde, d'un pays ou d'un territoire, n'est *autre chose* que la maison et le lignage. Dieu enfonce son hachereau pour fonder le monde, on enfonce le pieu pour fonder le village et la maison, la biche chassée fonde la nation, la tribu et la famille. Il ne s'agit pas d'une pauvreté de moyens métaphoriques, mais d'une prise de conscience qu'il y a une identité fondamentale non seulement entre les gestes de la vie quotidienne et les événements mythiques, mais aussi entre les objets et les concepts. Le rite ne fait que l'activer. Il brise les limites entre les choses et restaure un principe d'identité universel. Ce principe a été considéré comme une invention gnostique, mais la société traditionnelle le connaissait très bien. Pour elle non plus, l'espace n'est pas un concept particulier, il est un « autre identique », même si cela heurte probablement notre conception trop morcelée de la réalité.

## 5. Le vieillard fondateur

Cette identité conceptuelle entre espace et lignage aura des conséquences qui sortent du cadre du mythe. Chez les Roumains, elle forme la base idéologique du système de propriété de la terre. Si un territoire appartient à une communauté, c'est parce que cette communauté est formée de parents descendant d'un ancêtre qui jadis prit possession de tout le territoire. Il n'y a pas de meilleure preuve de la nature conceptuelle de l'espace que le fait que le mythe de l'ancêtre fondateur, qui est la base du droit coutumier, soit une fiction. Cela fut prouvé par un livre brillant publié par H. H. Stahl, dont le premier volume parut en 1958. Pourtant, les sociologues roumains avaient admis depuis longtemps le mythe de l'ancêtre fondateur comme une vérité absolue, parce que tous les témoignages s'accordaient pour le dire. Les villageois étaient unanimes à affirmer qu'ils descendaient du même ancêtre, celui qui a planté le pieu et a pris possession de la terre

où il battit une chaumière, donna son nom au village et eut des enfants qui sont les ancêtres des lignées actuelles. Celui qui contribua le plus à répandre cette fiction fut l'historien R. Rosetti dans un livre publié en 1907 (celui-ci eut d'ailleurs le grand mérite d'attirer l'attention sur le problème des paysans). Il affirmait que, dans tous les villages qu'il avait étudiés, on pouvait établir avec certitude l'existence d'un ancêtre fondateur. Cependant, en 1928, G. Fotino publia à Paris une étude sur le droit coutumier roumain qui pose en premier, en des termes très clairs, le problème du vieillard fondateur comme image purement mythologique :

Sous la terre dont s'était rendu maître un ancêtre, se forma avec le temps un village (*sat*). Le *sat* est la propriété indivise des descendants d'un ancêtre commun et entre lesquels la filiation ne peut plus être suivie, mais qui est admise par une fiction [...] La part de terre qui revient dans la communauté à chacun des individus n'est qu'idéalement déterminée selon la position que son maître occupait dans l'arbre généalogique (Fotino, 1925 : 90-91).

Quelques années après Stahl, Panaitescu publia un livre sur les communautés villageoises où, après avoir apparemment approuvé les vues de son prédécesseur, il adopte finalement une position ambiguë :

On nomme « vieillard » la partie du terroir du village qui forme la totalité des droits sur la terre, qui découle d'un des fondateurs réels ou supposés (car on peut avoir des ancêtres plus lointains que l'on a oublié avant la partition de la terre) [...] Les vieillards ne sont pas les fondateurs, mais les premiers qui ont partagé tout le village (Panaitescu, 1964 : 148, 151).

Mais ce compromis, au lieu de sauver la théorie du « vieillard fondateur », ne faisait que prouver l'embarras des historiens. Le vieillard peut ne pas être un fondateur, du moment où il est celui qui établit les droits des lignages. Or, pour le droit coutumier, il était *essentiel* qu'il ait été le premier sur les terres de ses héritiers. En effet, tout le terroir était imaginé sur le modèle de la forêt défrichée par un seul individu, l'ancêtre fondateur, et le droit des villageois ne découlait

que de l'héritage de ce premier propriétaire<sup>19</sup>. Fotino avait déjà reproduit une légende qui synthétisait ces règles du droit coutumier :

Il y a 90 ans, mon père bâtit, en premier, sa maison, car il y avait là une belle clairière laissée par le bon Dieu [...] Il y gagna 9 garçons ; avec le temps, nous bâtîmes tous nos maisonnettes, nous nous mariâmes et nous avons évité de recevoir des étrangers parmi nous (Fotino, 1925 : 92).

Il n'y a que deux règles pour justifier ce système de propriété : 1/ qu'il y ait, au début, un ancêtre et : 2/ que la descendance de tous les lignages actuels de cet ancêtre puisse être établie de façon indubitable. On voit bien que les interdictions de mariage doivent s'adapter à cette règle, car le système de parenté est l'échange généralisé. Ainsi, on me raconta dans un village de Vîlcea que les membres d'une même lignée ne sont plus parents après trois générations, ce qui autorise les mariages :

Quelqu'un est venu ici jadis qui est peut-être notre ancêtre ; il établira ici sa demeure et après lui ses enfants, et après ceux-ci leurs enfants et ainsi de suite [...] Ils ne sont parents que jusqu'à la 3ème génération : par exemple, mes enfants et ceux d'Andreescu peuvent se marier entre eux, car trois générations sont passées (village de Muereasca).

La question des « trois générations » est complexe, car elle semble être liée au culte des ancêtres. On sait que les Romains ne célébraient un culte individuel à leurs ascendants que jusqu'à la troisième génération. Mais la règle n'est pas universelle : chez les Albanais, l'interdiction de mariage montait jusqu'à la septième génération. La discussion de ce problème dépasse l'objectif de notre enquête. Dans certains villages, l'ancêtre est un réfugié immigré. Autrefois, il était le seul à être resté sur place, alors que tous les autres étaient partis. J'ai recueilli deux témoignages en ce sens :

Les villages ont été fondés par des réfugiés qui avaient à leur tête quatre chefs : un certain nommé Barbu a choisi comme demeure le centre

---

<sup>19</sup> Ce modèle peut être suivi très tard dans le système des propriétés de clairières défrichées dans la forêt pour faire des ruchers. Si la propriété des pâturages était commune (et dans certains cas particuliers celle de toutes les terres cultivables aussi), celui qui défrichait de ses propres mains une clairière dans la forêt restait son maître et jouissait de sa pleine propriété.

du futur village de Barbatesti, Dobre a choisi Dobriceni, Costea a choisi Costesti et Bodea a choisi Bodesti [...] ils ont bâti en ces endroits des villages (village de Barbatesti-Vilcea).

Le même informateur me parla un peu plus tard de deux vieillards fondateurs de Barbatesti, le vieux Botesc et le vieux Mierlesc. Mais c'était une autre histoire, et il ne semblait pas gêné par le manque de filiation de ceux-ci avec le « fondateur » de tout le village. Les légendes avaient pour but d'expliquer deux choses différentes. La première est une légende étimologique, placée dans un contexte historique, car les premiers occupants arrivent dans la contrée chassés par les Turcs qui avaient occupé le pays ; la deuxième explique la partition dualiste du village, sur laquelle je reviendrai dans un chapitre suivant. Ces légendes sont manipulées en fonction des circonstances, car dans un autre village, l'histoire sera inversée : « Et quand les Turcs envahirent le pays et passèrent l'Olt, les habitants sont partis avec leurs charrues et un certain Voicu est resté sur place. Le nom du village vient de lui » (village de Voicesti).

La deuxième règle engendrera d'énormes problèmes, car c'est là que le système pouvait se fissurer le plus facilement. Dans le « pays » de Lovistea, on garde le souvenir de sept familles qui avaient fondé deux des trois villages voisins : Boisoara et Gaujani. Le troisième village, Bumbiesti, a été fondé par des émigrés de Transylvanie (installés autour du XVII<sup>e</sup> siècle). Mais la haine que leur vouent les autochtones est si tenace qu'elle donna naissance à des querelles sanglantes il y a tout juste quelques années. On les accusa d'être « communistes » et de bien d'autres maux, et le mépris dans les dires de mes interlocuteurs était encore évident.

La principale critique de H. H. Stahl est que la plupart des généalogies dressées par les villageois, transmises le plus souvent oralement, ne dépassent pas cinq ou six générations, c'est-à-dire environ trois cents ans, alors que les villages, eux, sont plus anciens. Sa démonstration, dirigée explicitement contre Rosetti, aboutit à la conclusion suivante :

Il n'existe aucun village de paysans libres qui disposerait d'une généalogie plausible. La généalogisation des villages apparaît dans des conditions spécifiques, quand on passe du système de la propriété

commune de la terre du village à la propriété commune de groupes familiaux ; les généalogies des lignages sont des légendes juridiques étiologiques (Stahl, 1958, I : 70).

Il considérait que le modèle juridique du *vieillard* dans les communautés libres n'était pas originel et s'était inspiré du droit féodal. Il cite de nombreux cas où les terres étaient une donation du prince à un de ses vassaux en récompense de ses services, ce qui est particulièrement vrai pour la Moldavie, où l'on dispose de documents qui remontent à la date de fondation de la principauté (en Valachie ils sont beaucoup plus rares). Il supposait que la division en *vieillards* de la terre des communautés libres a eu lieu à un moment où toutes les terres disponibles étaient épuisées. On a alors procédé à la sortie de l'indivision. Les terres jusque-là en propriété commune ont été divisées entre les lignages sur la base du modèle idéal du héros fondateur. Stahl dédiait de si longues pages à ce processus qu'il paraît difficile de les résumer ici (*ibid.*, I : 55-67 ; II : 157-158). Soulignons cependant qu'il ne représentait pas le *seul* système coutumier d'héritage (Panaitescu, 1964 : 148sq), mais il était le seul à diviser le territoire du village en parties égales correspondant au nombre de *vieillards*. Ceux-ci représentent la plus grande unité de mesure du territoire, et on va les diviser à leur tour en « cordes » et en « litres », ce qui démontre bien le caractère artificiel de cette « unité de mesure ».

Le schéma est le suivant : un ancêtre commun, maître de tout le territoire, donne naissance à plusieurs frères qui sont les *vieillards* et les ancêtres des lignées. On identifie les groupes familiaux avec les lignées descendant de ces frères ; la terre sera partagée en parties égales correspondant au nombre de *vieillards*, et ces parties deviendront des *vieillards*-unité de mesure. Ensuite, on partage entre les familles ces unités égales de terre, d'où une énorme injustice, source de nombreux procès, car le nombre de familles et celui des membres de chaque famille sont bien entendu variables. Les terres attribuées à chacun couvrent des superficies allant d'un *vieillard* à une « corde » ou quelques « litres » et, par le jeu des successions, ceux-ci peuvent encore se diviser. Dans la suite de notre exposé, nous verrons que l'acquéreur, par son achat, pouvait entrer dans les lignées avec les